Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°36. Año 13. Agosto 2021-Noviembre 2021. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 33-43.

El origen de los dioses heterosexistas: teorías del cuerpo en Descartes y Hobbes

The origin of the heterosexists gods: theories of the body in Descartes and Hobbes

Espericueta, José Luis *
Investigador independiente, México
jl.espericueta@outlook.com

Resumen

El objetivo del presente trabajo es visibilizar en el núcleo de la modernidad algunos de los fundamentos filosóficos que directa o indirectamente han servido para la exclusión y opresión de identidades disidentes. Para ello se analizarán las principales características de las teorías del cuerpo humano en el pensamiento de los padres de la modernidad René Descartes y Thomas Hobbes bajo tres puntos: el papel que tiene el cuerpo en el marco de cada sistema filosófico, su tratamiento particular y las consecuencias derivadas de cada tipo de abordaje. Una vez hecho esto se podrá observar que la existencia de Dios y el Estado es posible gracias a que tienen el principal propósito de ordenar la equivocidad originaria adjudicada a nuestras corporalidades. Finalmente, con ayuda de Butler, Foucault y Agamben, examinaremos la lógica subyacente en la interacción de estos entes con el cuerpo y la sexualidad.

Palabras clave: Antropología filosófica; René Descartes; Thomas Hobbes; Heterosexismo; Transfobia.

Abstract

The objective of this work is to make visible in the core of modernity some of the philosophical foundations that directly or indirectly have served for the exclusion and oppression of dissident identities. In order to do so, the main characteristics of the theories of the human body in the thought of the fathers of Modernity, René Descartes and Thomas Hobbes will be analyzed under three points: the role of the body in the framework of each philosophy, its particular treatment and the consequences derived from each type of approach. Once this has been done, it will be possible to observe that the existence of God and the State is thanks to the fact that they have the main purpose of ordering the original equivocality attributed to our corporalities. Finally, with Butler, Foucault and Agamben, we will examine the logic underlying the interaction of these entities with the body and sexuality.

Keywords: Philosophical anthropology; René Descartes; Thomas Hobbes; Heterosexism; Transphobia.

* Licenciado en Derecho por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (México), Maestro en Filosofía Moral y Política por la Universidad de Salamanca (España), coeditor de *Indómita*, revista asociada al Máster en Estudios Avanzados de Filosofía (USAL). https://orcid.org/0000-0002-8717-0170

El origen de los dioses heterosexistas: teorías del cuerpo en Descartes y Hobbes

1. *Introducción*

Sin lugar a duda, René Descartes y Thomas Hobbes fueron dos figuras que marcaron el origen de la modernidad. Justamente por ser contemporáneos, ambos compartieron necesariamente algunos presupuestos teóricos: el concebir al sujeto como punto de partida epistemológico o la utilización del modelo matemático en la elaboración de la filosofía, fueron dos de los elementos modernos que tuvieron en común. No obstante, sus respectivos desarrollos filosóficos, caminaron por bien diferentes senderos.

Ambos pensadores pertenecieron al Círculo Mersenne, el cual fue uno de los más importantes grupos de intelectuales del siglo XVII, asimismo, conocieron de primera mano los escritos del otro (Tönnies, 1988). El hecho de que uno fuese racionalista y otro empirista, además de otras divergencias filosóficas, propiciaron en más de alguna ocasión interesantes debates entre los pensadores. Las objeciones que realizó Hobbes a las *Meditaciones Metafísicas*, por ejemplo, incluso parecieron importunar un poco al filósofo francés. En todo caso, la influencia que han ejercido estos personajes a lo largo de la modernidad, desde sus respectivas filosofías, es incuestionable. Las Matemáticas, la Epistemología, la Psicología, el Derecho y la Política son tan solo unas cuantas disciplinas actuales que, de alguna u otra manera, tienen sus raíces en estos pensadores. Es por ello por lo que creemos de suma importancia revisar constantemente las diferentes teorías que se esgrimieron desde los inicios de la modernidad con la intención de rescatar elementos que nos permitan examinar críticamente la manera en que vivimos nuestros cuerpos.

Por lo tanto, el objetivo del presente artículo es visibilizar algunos de los fundamentos filosóficos que directa o indirectamente han servido para la exclusión y opresión de identidades disidentes, por ejemplo, aquellas que se encuentran desmarcadas del binarismo o la heteronorma. Para lo anterior, el esquema de trabajo se dividirá en dos secciones. La primera, de naturaleza un tanto revisionista, se desarrollará de la siguiente manera: Descartes y Hobbes serán analizados bajo tres distintos aspectos; el primero versará sobre el papel que juega la teoría corporal en sus respectivas filosofías; el segundo estudiará la concepción particular del cuerpo en sí; y, el tercero, señalará las consecuencias teóricas de cada tipo de abordaje corporal. Una vez hecho esto se podrá confirmar el lugar secundario pero esencial que ocupa el cuerpo en sus sistemas. Asimismo, se podrá observar cómo a partir del modo en que se concibe aquel, se posibilita la existencia de dos entes abstractos: Dios y el Estado.

En la segunda sección, y desde una postura más interpretativa, nos dedicaremos a caracterizar a estos dos dioses. Se disertará acerca de cómo su ADN filosófico está predeterminado para que actúen sobre nuestros cuerpos ejerciendo una función de distinción y ordenamiento. Entendámonos desde un inicio: esperar que Descartes y Hobbes dedicaran un apartado de sus obras a reprobar *explícitamente* la homosexualidad y las identidades no binarias sería una ingenuidad anacrónica. Si bien en esta sección introduciremos pasajes en donde se constata la heteronormatividad y el binarismo en sus pensamientos, lo que nos proponemos evidenciar es que, dada la naturaleza y las premisas con las que el francés y el inglés construyeron a sus respectivos dioses, la consecuencia ineludible es que estos entes, si quieren cumplir cabalmente con su razón de ser, se vean impelidos a imponer un tipo bien ordenado de sexualidad (binaria, heteronormada, procreadora, etc.).

Cabe decir que esta labor de investigación parte del presupuesto de que uno de los temas más urgentes de nuestro tiempo es la defensa de los cuerpos frente a las ideologías y los poderes estatales que muchas de las veces prescriben injustamente el modo en que hay que vivir nuestras *corpo-realidades*.

CUERPOS, EMOCIONES Y SOCIEDAD, Córdoba, N°36, Año 13, p. 33-43, Agosto 2021-Noviembre 2021

2. *El cuerpo en la filosofía de René Descartes*

Unas de las principales preocupaciones intelectuales de Descartes eran las ideas de Dios y del alma, concretamente la demostración de la existencia de aquel y la inmortalidad de esta. Para atender estas cuestiones, como buen inaugurador del renacimiento, se alejó del lastre teológico y escolástico, y decidió emprender sus reflexiones por medio de la filosofía, ya que:

> si bien es cierto que a nosotros los creyentes nos es suficiente creer por Fe que hay un Dios y que el alma humana no muere con el cuerpo, no parece en verdad posible que los infieles puedan ser persuadidos de religión alguna, y casi ni siquiera de alguna virtud Moral, si en primer lugar no se les prueban estas dos cosas por la razón natural (Descartes, 2011: 155; AT, IX: 4.).[1]

Para la empresa que se ha propuesto, no obstante, ha advertido serias dificultades, pues el pensador se ha percatado que desde sus primeros años de vida "había recibido por verdaderas una cantidad de falsas opiniones" (Descartes, 2011: 165; AT, IX: 13); de igual modo, observaba que la filosofía elaborada hasta entonces no había podido establecer nada que no fuera objeto de disputa. Ante esto, confiesa la imposibilidad de analizar individualmente cada juicio, ya que sería un trabajo infinito. De esta manera, la preocupación del filósofo lo lleva a indagar cuál es la causa de todas esas falsas opiniones para poder así atacar de raíz la equivocidad que padecemos a lo largo de la vida.

Esta redada intelectual termina por identificar a los sentidos como los culpables de que nos formemos juicios falsos; "todo lo que hasta ahora he recibido como lo más verdadero y seguro lo he aprendido de los sentidos, o por los sentidos" (Descartes, 2011: 166; AT, IX: 14), escribe en la Primera Meditación. Si bien parece que Descartes concede que la facultad sensitiva no siempre es fraudulenta, señala que "es prudente no fiarse nunca por completo de quienes hemos sido alguna vez engañados" (Descartes, 2011: 166; AT, IX: 14).

Esta prudencia al referirse a la falibilidad de los sentidos constatada en las *Meditaciones* —texto destinado a los sofisticados doctores parisinos—, es dejada de lado en su *Investigación de la verdad por la luz natural*, un pequeño relato que tiene como destinatario al "hombre discreto" —eufemismo de ignorante—. En esta obra, uno de los personajes que sirven a Descartes para desarrollar su filosofía en un lenguaje coloquial, declara más abiertamente su desdén hacia los sentidos. "Como nuestros sentidos no ven nada más allá de las cosas más groseras y comunes, nuestra inclinación natural está completamente corrompida" (Descartes, 2011: 81; AT, X: 507), nos dice Epistemón. Otro personaje, Eudoxio, acrecienta el problema al cuestionar si acaso lo que consideramos como real no es más bien un sueño. Ante esto, Poliandro —que hace de hombre discreto—, entra en preocupación y teme que toda su realidad sea onírica, por lo que Eudoxio intenta salvarlo del escepticismo y le auxilia para que se percate de que a pesar de que se pueda dudar de todo, no puede vacilar en aseverar que efectivamente es él quien está dudando.

De esta forma Descartes da un gran paso en su empresa al identificar una verdad que estima incuestionable: estar seguro de su existencia. Sin embargo, "aún no conozco con suficiente claridad lo que soy, yo que estoy cierto de que soy" (Descartes, 2011: 171; AT, IX: 19). Por esta razón, el filósofo en sus *Meditaciones* hace un repaso de aquellos pensamientos que nacían por sí mismos al preguntarse sobre su ser. En primer lugar, se pensaba como alguien que tiene un rostro, manos y brazos; asimismo, consideraba las acciones que podía realizar, tales como alimentarse, caminar, sentir y pensar. No obstante, para él, todos estos atributos pueden tener un origen onírico, salvo uno: la facultad de pensar. Esta cualidad es indubitable y constante, por lo tanto, esencial: la esencia del humano es el pensar. Mientras que los sentidos del cuerpo son dudosos y contingentes, pertenecen a un orden distinto, al orden de la imperfección y de lo mundano, en otras palabras, de lo inmundo.

De este modo, en la filosofía del francés, el cuerpo representa el obstáculo epistemológico que nos dificulta conocer lo *claro y distinto*. En consecuencia, Descartes utilizará lo que llamamos *descorporeización* como el método para conseguir estudiar lo etéreo. En efecto, "(l)a primera y principal cosa que se requiere, antes de conocer la inmortalidad del alma, es formarse de ella una concepción clara y nítida, y por entero distinta de las concepciones que se pueden tener del cuerpo" (Descartes, 2011: 161; AT, IX: 9-10).

1 El material bibliográfico presente en este trabajo tiene como base tanto las versiones en castellano como las ediciones canónicas de las obras de Descartes y Hobbes. La citación se llevará a cabo según el sistema autor-año para la obra en castellano, posteriormente, separado por punto y coma, se añadirá la citación canónica con la abreviatura de la obra, seguida del volumen en números romanos y el número de página en arábigos. Las abreviaturas de las obras son las siguientes: para la edición francesa de Descartes elaborada por Adam & Tannery (AT); para la edición inglesa de Hobbes elaborada por Molesworth (EW) y para la obra en latín (OL). Todas las citas de obras escritas en una lengua diferente al español son traducciones propias

CUERPOS, EMOCIONES Y SOCIEDAD, Córdoba, N°36, Año 13, p. 33-43, Agosto 2021-Noviembre 2021

2.1. *El cuerpo en sí: la complejidad del cuerpo*

En el apartado anterior hemos revisado cuál es el papel que juega el cuerpo en la filosofía de Descartes, ahora nos encargaremos de profundizar en cómo considera el pensador al cuerpo en sí. Ya hemos visto que el cuerpo es el responsable de que nos formemos juicios equivocados de la realidad. ¿Pero a qué se debe lo anterior? ¿Qué naturaleza tiene el cuerpo que solo nos proporciona equívocos? Primeramente, veamos la definición que tiene del cuerpo en general para desprender de allí la explicación del cuerpo humano en particular.

> Por cuerpo entiendo todo lo que puede ser delimitado por alguna figura; lo que puede estar comprendido dentro de algún lugar y llenar un espacio de manera que todos los demás cuerpos estén excluidos de él; lo que puede ser sentido, ya sea por el tacto, ya por la vista o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; lo que puede ser movido de muchas maneras, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa extraña de la cual sea tocado y de la cual reciba la impresión (Descartes, 2011: 172; AT, IX: 20).

Comencemos por analizar cada parte de su *extensa* definición:

a) Cuerpo delimitado por alguna figura

Para Descartes, toda figura puede ser examinada según su orden y su medida (cuarta regla), la disciplina encargada de estos menesteres es la "matemática universal". Sin embargo, el cuerpo humano es considerado por el pensador como un compuesto de "cierta configuración de miembros y de otros accidentes semejantes" (Descartes, 2011: 162; AT, IX: 10), es decir, una multiplicidad de figuras que deberían ser estudiadas y ordenadas, ya no por el matemático que trabaja la aritmética, sino por el físico del cuerpo, que es el médico. En efecto, "el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias (...): a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral" (Descartes, 2002: 15; AT, IX: 14).

b) Cuerpo como propiedad y excluyente de otros cuerpos

La segunda parte de su definición nos recuerda un poco al principio de identidad, pues al tener en cuenta que el humano es un compuesto de cuerpo y alma, y dicho cuerpo ocupa ya un lugar haciendo que los demás estén excluidos de él, "no faltaba tampoco razón para que yo creyera que este cuerpo (al que con un cierto derecho particular llamaba mío) me pertenecía con más propiedad y más estrechamente que ningún otro" (Descartes, 2011: 209; AT, IX: 60).

c) Cuerpo como objeto sentido

Todo objeto, nos dice Descartes en la tercera parte de su definición, puede sentirse por diferentes medios, como por el tacto, el gusto, etc. Toda esta variedad de facultades que posee el humano dificulta su acceso al mundo en la medida en que el objeto percibido puede modificarse y nuestros sentidos pueden verse desorientados. Descartes pone el ejemplo de un pedazo de cera sólida que es alterada por el calor y se pregunta ¿qué podemos conocer del pedazo de cera con tanta distinción? A lo que responde que "no puede ser ciertamente nada de aquello que he notado en él por medio de mis sentidos" (Descartes, 2011: 175; AT, IX: 24), sino lo que se conoce por medio del entendimiento proveniente del espíritu. Y es que el hecho de que el cuerpo esté provisto de múltiples sentidos y compuesto de diferentes partes es lo que provoca la equivocidad en el humano; la diversidad parece ser su condena, ya que debemos tener en cuenta que para el filósofo "toda composición denota dependencia, y que la dependencia es manifiestamente un defecto" (Descartes, 2011: 125; AT, VI: 35).

d) Cuerpo como pasividad

Más arriba habíamos mencionado que para Descartes el cuerpo humano está configurado por un cúmulo de miembros y *otros accidentes semejantes*. Estos accidentes se deben a que el cuerpo se considera como susceptible de sufrir una infinidad de impresiones que pueden engañar o perturbar el alma. Este aspecto, en conjunto con la característica *c)*, dificulta aún más la aprehensión de las cosas *claras y distintas*. El cuerpo, en la medida en que es un compuesto complejo y vulnerable, representa en Descartes la fuente por donde la equivocidad invade y empapa al humano.

Así, una vez que hemos analizado brevemente cómo el filósofo francés concibe al cuerpo en sí, podemos señalar por consiguiente que la variedad de sentidos y la complejidad del cuerpo son para él defectos en el humano. Aun así, el pensador nos impele a asumir esta imperfección, pues es un despropósito desear "poseer cuerpos compuestos de materia tan poco corruptible como el diamante" (Descartes, 2011: 119; AT, VI: 26).

2.2. *Consecuencias de la teoría corporal: el advenimiento del Dios inmortal*

En este apartado observaremos qué resultado se obtiene del tipo de abordaje que utiliza Descartes para tratar el tema del cuerpo. Como hemos podido revisar, la consecuencia derivada del tratamiento del cuerpo en Descartes es la existencia del alma. Debido a que el cuerpo y los sentidos son en sí mismos engañosos, Descartes ha deducido la importancia del alma en la identidad del individuo. Para el filósofo, el humano es una cosa pensante cuya verdadera

CUERPOS, EMOCIONES Y SOCIEDAD, Córdoba, N°36, Año 13, p. 33-43, Agosto 2021-Noviembre 2021

esencia radica en la capacidad de dudar y razonar. Puesto que incluso se puede imaginar que no tiene cuerpo, pero no se puede figurar que no posee un alma cognoscente, logra asentar la existencia de esta. No obstante, Descartes no se conforma con ello, aún le queda la tarea de demostrar la existencia de Dios.

Al inicio de la tercera meditación, titulada *Acerca de Dios*, se ilustra muy claramente la utilización de lo que hemos llamado *descorporeización* como método de conocimiento. "Ahora cerraré mis ojos, taparé mis oídos, apartaré todos mis sentidos, hasta borraré de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales" (Descartes, 2011: 178; AT, IX: 27), nos dice el filósofo. Y dado que todas las nociones provienen en poca o gran medida de las cosas corporales, solo la idea de Dios se mantiene ajena; la idea de Dios, en cuanto que sustancia infinita, independiente y perfecta, no pudo haber provenido de un ser finito, dependiente e imperfecto como el humano.

> Y, por consiguiente, de todo lo que he dicho antes es preciso concluir necesariamente que Dios existe; porque, aunque la idea de sustancia esté en mí por el mismo hecho de que soy una sustancia, sin embargo, yo, que soy un ser finito, no tendría la idea de una sustancia infinita si no hubiera sido puesta en mí por alguna sustancia que fuera verdaderamente infinita (Descartes, 2011: 186; AT, IX: 36).

De esta forma, la *descorporeización* ha servido a Descartes para fundamentar tanto la existencia del alma como la de Dios. Al partir de la desacreditación de los sentidos y el cuerpo, pudo demostrar que existe un principio irrefutable: *cogito ergo sum*, luego ese cogito no puede contener la noción de perfección si no es por la voluntad de un ser superior, que es Dios. Así, el humano necesita de la divinidad, pues esta es el único punto de referencia confiable, la sola fuente fiable de conocimiento capaz de iluminar su razón y su vida.

Después de este breve repaso podemos observar que en la filosofía de Descartes el cuerpo y los sentidos parecen representar un obstáculo en el conocimiento del alma, y, por consiguiente, en el conocimiento de Dios. No obstante, quizá debamos considerarlo de otra manera. El cuerpo no es que sea precisamente un obstáculo que dificulte conocer el alma, sino más bien podría ser un escalón que hay que pisar metódicamente para poder acceder a ella y, posteriormente, a Dios. El cuerpo en Descartes no pasa de tener una categoría secundaria, de ser aparentemente una mera herramienta al auxilio del alma y la divinidad.

3. El cuerpo en la filosofía de Thomas Hobbes

Ahora corresponde analizar el pensamiento del filósofo inglés Thomas Hobbes, para ello seguiremos la misma estructura que utilizamos con René Descartes. En un primer momento identificaremos parte de los motivos intelectuales que lo llevaron a tratar el estudio del cuerpo humano; después, abordaremos cómo concibe Hobbes al cuerpo humano en sí; y, finalmente, señalaremos cuáles son las consecuencias que se derivan del tipo de teoría corporal en el filósofo.

Thomas Hobbes, como buen intelectual, abarcó una variedad de cuestiones filosóficas, sin embargo, la introducción del cuerpo en su agenda teórica, además de seguir el espíritu de la revolución científica vivida en su época, tiene como origen el interés manifiesto por exponer la esencia del *Derecho Natural y Político*. Lo anterior se debe a que la explicación de dichos temas, nos dice el inglés, "depende del conocimiento de lo que sean la naturaleza humana, el cuerpo político y lo que llamamos ley" (Hobbes, 1979: 99; EW, IV: 1).

El que postulemos la idea de que Hobbes, con ayuda del rigor matemático, abordó el tema corporal con miras a una fundamentación política más allá del mero interés científico anatómico, encuentra también apoyo en las circunstancias históricas y personales que vivió. Desde niño pudo conocer indirectamente la función pública, pues a falta de padre fue cuidado por su tío Francis Hobbes, el cual era alcalde de Malmesbury, su ciudad natal. Asimismo, a lo largo de su vida mantuvo relaciones con diferentes personajes de la nobleza, estando así en contacto con el escenario político de entonces (Tönnies, 1988). Además, tradujo obras de gran contenido político, como la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides. Especialmente, la traducción de esta obra en 1629 fue hecha con objetivos político-pedagógicos, tal como lo confiesa el mismo filósofo en su poema autobiográfico *Vita Carmine Expressa*: "lo traduje para que pudiera hablar con los ingleses y si iban a deliberar evitaran a los sofistas" (Hobbes, 1839: 88). De igual modo, se debe considerar la época políticamente conflictiva que presenció el pensador: nos referimos a la Guerra Civil Inglesa. Incluso, su propio nacimiento estaría marcado por acontecimientos bélicos y, por lo tanto, políticos. Así lo manifiesta Hobbes cuando satíricamente escribe: "mi madre concibió en ese momento que dio a luz a gemelos: yo y el miedo" (Hobbes, 1839: 86). Lo anterior hace referencia al hecho de que su madre, al estar embarazada, apresuró el trabajo de parto una vez que escuchó rumores de que la Armada Española se disponía a atacar Inglaterra.

CUERPOS, EMOCIONES Y SOCIEDAD, Córdoba, N°36, Año 13, p. 33-43, Agosto 2021-Noviembre 2021

3.1. *El cuerpo en sí: la complejidad del cuerpo*

Las divergencias entre la concepción antropológica cartesiana y la hobbesiana se hicieron notar desde un inicio. Gracias a que Descartes incluyó las objeciones en su contra dentro de su propia obra, se sabe que el filósofo inglés realizó una lectura de las *Meditaciones* y debatió sus premisas. En estas objeciones, Hobbes, hablando sobre la naturaleza del humano, estimaba que no existía una correcta deducción cuando Descartes aseveraba que de un ser que piensa se infiere que ese ser, en esencia, es un pensamiento o un espíritu. Por el contrario, el filósofo inglés argumentaba que toda acción depende de un sujeto material, por esta razón "parece seguirse que una cosa que piensa es algo corporal" (Descartes, 2011: 279; AT, IX: 134). En esta tesitura, Hobbes, en los *Elementos de Derecho Natural y Político*, señala que "la naturaleza del hombre es la suma de sus facultades y poderes naturales" (Hobbes, 1979: 100; EW, IV: 2) y estas facultades pueden dividirse según si pertenecen al cuerpo o a la mente.

Si bien es cierto que el filósofo inglés mantiene ciertas trazas del dualismo antropológico, la caracterización del espíritu cognoscente es contraria a la cartesiana. En efecto, Hobbes considera que "entendemos por espíritu un cuerpo natural, pero de tal sutiliza que no actúa sobre nuestros sentidos" (Hobbes, 1979: 179; EW, IV: 60-61). Por consiguiente, el cuerpo hobbesiano no se distingue del espíritu por tener diferente naturaleza, sino por tener distintas facultades.

Ahora bien, al igual que Descartes, Hobbes tenía como punto de partida la compleja constitución del cuerpo humano, por lo que infería que las diversas concepciones que tenemos de los objetos son a causa de la variedad de nuestros órganos. Para el filósofo inglés esta diversidad de percepciones origina en el interior del humano una moción que puede fortalecer u obstruir "ese movimiento que llamamos vital" (Hobbes, 1979: 141; EW, IV: 31); si ayuda a dicho movimiento, lo llama deleite, si estorba, dolor. A partir de estos dos conceptos el pensador derivará muchos otros, tales como apetito y aversión, o amor y odio. Este cierto maniqueísmo vital suscitará una estructura moral que definirá y separará lo que es bueno y lo que es malo. No obstante, "como la constitución del cuerpo humano se encuentra en continua mutación, es imposible que las mismas cosas causen siempre en una misma persona los mismos apetitos y aversiones: mucho menos aún pueden coincidir todos los hombres en el deseo de uno y el mismo objeto" (Hobbes, 2017: 64; EW, III: 40-41).

3.2. *Consecuencias de la teoría corporal: el advenimiento del Dios mortal*

Como hemos observado en el último párrafo, para el filósofo inglés, la variedad de constituciones corporales y la divergencia entre mociones vitales son dos características sustanciales en el cuerpo humano. En consecuencia, a partir de esta diversidad se deriva la brújula moral que cada individuo puede tener. Dicha orientación moral es susceptible de cambiar según las experiencias y las personas, por este motivo sería imposible lograr un consenso espontáneo de lo que se debe valorar como bueno o malo.

Entonces, una vez que Hobbes ha asentado su teoría corporal cree "adecuado considerar en qué estado de seguridad nos ha situado nuestra propia naturaleza" (Hobbes, 1979: 201-202; EW, IV: 81). Como hemos visto, lo que caracteriza a los cuerpos es la divergencia, por lo tanto, del hecho de que todos los cuerpos puedan poseer toda la variedad de facultades físicas y mentales, se infiere que los humanos somos iguales por naturaleza: para Hobbes, la igualdad radica en la capacidad universal de ejercer nuestras facultades. Y aunque efectivamente existan personas más sagaces o fuertes que otras, si tomamos al conjunto de la humanidad, la diferencia entre dos individuos no es suficiente para reclamar un beneficio exclusivo (Hobbes, 2017: 116). Además, ya que todas las personas tienen derecho a buscar los fines que mejor les convengan, es posible afirmar la existencia de una igualdad originaria donde por derecho natural "cada hombre es su propio juez" (Hobbes, 2017: 238; EW, III: 279).

Este panorama igualitario tan prometedor se corta repentinamente al considerar que, a causa de dicha igualdad originaria, surgen en los humanos serios conflictos. Toda vez que nada es por derecho exclusivo y a nadie se le restringe por naturaleza la posibilidad de buscar lo que estime como deseable, es inevitable que emerjan fuertes discordias. Hobbes (2017: 117) señala como las tres principales causas de conflicto a la desconfianza, la competencia y la gloria.

Estas tres causas de disputa crean un estado constante de guerra entre los individuos. Ahora, esta guerra no consiste únicamente en enfrentamientos armados, sino en cualquier periodo en donde las voluntades chocan entre sí violentamente. Por esta razón, Hobbes cree necesario que los individuos pacten la formación de un Estado que termine con la amenazante situación de guerra y asegure una vida más grata para todos. Dicho Estado deberá tener pleno poder y fuerza para preservar la seguridad de todos los ciudadanos, deviniendo necesariamente de esta manera en un *dios mortal*.

Así pues, Hobbes, a partir de nuestro cuerpo,

CUERPOS, EMOCIONES Y SOCIEDAD, Córdoba, N°36, Año 13, p. 33-43, Agosto 2021-Noviembre 2021

parece reivindicar la autonomía e igualdad entre los humanos. No obstante, la divergencia entre las constituciones corporales hará necesario que se instaure un poder estatal capaz de poner orden al caos de nuestra naturaleza corporal. “Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa” (Hobbes, 2017: 152; EW, III: 158).[2]

4. El heterosexismo de los dioses

La tierra era caos y confusión, las tinieblas cubrían el abismo, y un soplo de Dios aleteaba por encima de las aguas (Génesis 1:2).

Una vez que hemos repasado las teorías corporales de Descartes y Hobbes, podemos identificar ciertas similitudes. En primer lugar, debemos señalar que la introducción del tema del cuerpo en las teorías de los pensadores siempre atiende a causas externas. Es decir, si han hablado del cuerpo no solo ha sido por mera pasión anatómica, sino por la posibilidad de fundamentar otros intereses intelectuales: el tratamiento del cuerpo ha sido principalmente un medio para articular lo más sustancioso de sus teorías. En ambos filósofos, el cuerpo es el cimiento que sirve de base y apoyo en la edificación de sus respectivas obras.

En segundo lugar, hemos de decir que otra similitud en las teorías corporales de Descartes y Hobbes es la naturaleza del cuerpo en sí: en los dos pensadores se destaca a la complejidad como la característica primordial del cuerpo humano. Precisamente esta complejidad llevará a Descartes a desacreditar a los sentidos por equívocos y a buscar en el *cogito* la anhelada univocidad; por su parte, Hobbes, al partir de la complejidad de los diferentes cuerpos, declarará como imposible el consenso moral de todos los individuos.

De igual modo, la naturaleza compleja y equívoca del cuerpo será aprovechada por ambos pensadores para demostrar ciertas consecuencias aparentemente necesarias. En Descartes, la existencia del alma y de Dios; y en Hobbes, la necesidad de un Estado absoluto, serán los resultados de sus respectivas teorías. En otras palabras: la naturaleza corporal será utilizada por ambos para fundamentar algo externo y superior a ella, tanto el Dios inmortal de Descartes como el *dios mortal* de Hobbes son alcanzados vía el estudio del cuerpo.

De esta forma observamos que los cuerpos humanos se vuelven el sustento de los dos dioses, estos necesitan de aquellos para sobrevivir, puesto que son el pretexto para justificar su existencia. Ya que la complejidad es la característica principal de los cuerpos humanos, la regulación y normalización corporal adquieren una relevancia vital y estratégica para el Estado y Dios: ambos dioses deben ejercer una tarea de distinción y separación.

De cierta manera Descartes y Hobbes usan indirectamente el mito bíblico donde *Yahveh* pone orden al caos, pues Dios y el Estado deben arrojar luz sobre las tinieblas de nuestros cuerpos. De hecho, resulta interesante que el inglés haya manifestado explícitamente al inicio del *De Corpore* que su método filosófico imitaría al orden de la Creación, e incluso invitara al lector a que lo usara igualmente. En este sentido, es muy sugerente que justo unas páginas después, al hablar de los dos tipos de filosofía: la natural y la civil, señalara que esto es así “porque dos son los géneros supremos de los cuerpos y totalmente distintos entre sí” (Hobbes, 2000: 41; EW, I: 11).[3] Asimismo, en el *De Homine*, Hobbes (1928: 33; EW, IV, 48) afirma que el amor (Eros) no puede existir sin la diferencia sexual. Por su parte, el pensamiento del francés se enmarca también en el vetusto binarismo cuando escribe en su tratado *Las pasiones del alma* que el amor y el agrado se deben a “la diferencia de sexo que la Naturaleza ha puesto tanto en los hombres como en los animales irracionales” (Descartes, 2011: 499; AT, XI: 395). Además, al explicar en este mismo artículo el sentimiento de atracción, Descartes asevera que la Naturaleza hace que el individuo se perciba, en ciertas etapas de la vida, como si no fuera más que la mitad de un todo, “cuya otra mitad *debe* ser una persona del otro sexo” (Descartes, 2011: 499; AT, XI: 395).[4]

2 Diferentes personas estudiosas de Tomas Hobbes se han cuestionado sobre la relación que guarda su teoría natural con su pensamiento político. *Grosso modo,* tenemos dos grandes bandos con sus respectivas divisiones: aquellas personas que estiman que ambos sistemas son consecuentes entre sí y están en un solo marco coherente, y aquellas que niegan la implicación y el vínculo causal entre el pensamiento científico y el civil de Hobbes. Sin embargo, tal como expone David Jiménez (2011), ambos sistemas están unidos en uno solo si tenemos en cuenta los siguientes aspectos: el método que el filósofo inglés utiliza es el mismo, el método resolutivo-compositivo; además, las dos partes de su pensamiento están vertebradas por su teoría del lenguaje; y, finalmente, al adoptar una perspectiva *materialista emergentista* la continuidad de sus sistemas se clarifica. Véase: Jiménez, D. (2011). *Lenguaje, ciudadanía y concordia racional en Thomas Hobbes* (tesis de doctorado). Universidad de Salamanca.

3 Si bien en este apartado Hobbes deseaba referirse al cuerpo natural y a la *Commonwealth*, su dicotomía es extensible a los cuerpos humanos, pues en los párrafos inmediatos anteriores señala que el sujeto de la filosofía es cualquier cuerpo que pueda generarse o tener alguna propiedad, por lo que excluye a los cuerpos de Dios y de los ángeles.

4 Ponemos en cursiva la palabra *debe*, en el original francés: *doit*, para remarcar el carácter normativo y no potestativo ni eventual

Si bien no es de extrañar que dos hombres blancos, cortesanos europeos del siglo XVII, sean *bugas*[5] y sexistas, no hay que soslayar que estos *padres de la modernidad* han querido demostrar y explicar la necesidad de la existencia de Dios y del Estado —nada más y nada menos—, así como crear una nueva ciencia y metodología capaz de permear todas las disciplinas y saberes.[6] Por todo esto, y al tener en cuenta la equivocidad originaria que sus teorías asignan a nuestros cuerpos, resulta inevitable y totalmente consecuente que una de las misiones más importantes del dios cartesiano y del dios hobbesiano consista en distinguirnos y darnos nombres por medio de la palabra, del *logos*: nuestros cuerpos deben tratarse según la razón. Entonces, no nos sorprende que algunos principios lógicos como el de identidad, de no contradicción y del tercero excluido, se usen en el continuo y muy vigente proceso de normalización corporal. Escribe Hobbes al inicio de su *Tratado sobre el cuerpo*:

> Las cosas confusas se han de discutir y distinguir, se han de ordenar con los nombres asignados a cada una, es decir, hace falta un método semejante a la creación de las cosas mismas. Y el orden de la creación fue: la luz, la distinción del día y de la noche, el firmamento, las luminarias, las cosas sensibles, el hombre. Y luego, después de la creación, el mandato (Hobbes, 2000: 33; EW, I, xiii).

Los dioses de Descartes y Hobbes están impelidos a hacer con nuestras identidades lo que *Yahveh* en el Génesis: separar dicotómicamente el agua de la tierra, el día de la noche, el hombre de la mujer. Como consecuencia, obtenemos el deber de que las personas mantengan una coherencia y continuidad consigo mismas y para las demás, a esto Judith Butler (1990: 17) se refirió como "normas de inteligibilidad" social; de lo contrario, todas aquellas identidades *dis-identes*, serían tratadas como defectuosas o imposibles (Butler, 1990).

Podemos interpretar que parte del fundamento de estas "normas de inteligibilidad" está presente también en la filosofía de Descartes, ya que tanto el cuerpo como el espíritu no pueden ser inconstantes ni cambiar de identidad. Constatemos que, por un lado, el cuerpo es una figura que excluye a otros cuerpos —recordemos el *b)* del apartado 2.1—. Por otro lado, el espíritu cognoscente, al necesitar de Dios, no puede ser errático. A propósito de esta relación de dependencia, el francés escribe: "no queda más que decir sino que, al igual que la idea de mí mismo, ella [la idea de Dios] nació y fue producida conmigo desde que fui creado" (Descartes, 2011: 191; AT, IX: 41). Es decir, la identidad del individuo debe ser la misma a lo largo de toda su existencia, así como la inmutabilidad de Dios.

> En efecto, es una cosa bien clara y bien evidente (para todos los que consideren con atención la naturaleza del tiempo), que una sustancia, para ser conservada en todos los momentos de su duración, tiene necesidad del mismo poder y de la misma acción que sería necesaria para producirla y crearla de nuevo por completo si aún no existiera (Descartes, 2011: 189; AT, IX: 39).

En otras palabras: la creación y la conservación no pueden diferir, gracias a Dios el individuo obtiene una identidad y la mantiene. Si el individuo buscara transgredir su identidad dada, estaría atentando contra la idea de Dios mismo; una vez que es superada aquella, *Dios muere*.

Por lo tanto, si los dioses de Descartes y Hobbes desean cumplir cabalmente con su razón de ser y salvaguardar su existencia, deben ordenar toda la equivocidad de los humanos de alguna manera eficaz. El usar un concepto que, a modo de rastrillo, recogiera todas las diversas características humanas parecería una buena opción. La noción de sexo representaría esa herramienta que, como expresa Foucault (1976: 204), "ha permitido reagrupar según una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones y placeres, y ha hecho funcionar esta misma unidad ficticia como principio causal". Es por ello por lo que las personas con identidades, expresiones de género u orientaciones sexuales disidentes son algunos de los principales blancos de la exclusión o el castigo por parte de los dos dioses *en la realidad*.

Aunque originalmente las motivaciones de Descartes y Hobbes eran evitar conflictos epistémicos y políticos con ayuda de Dios y del Estado, *de facto*, sin la heteronormatividad y el binarismo es casi imposible que sus dioses logren sus objetivos. En efecto, tal como se ha argumentado largamente al respecto —por ejemplo, desde diferentes corrientes feministas—, estos conceptos tienen hondas implicaciones intelectivas y sociales. Tan solo hay que observar el papel clave que tiene la institución del matrimonio heterosexual para el conocimiento y el orden social, pues gracias a esta se evita toda una serie de problemas. Como advierte Hobbes, "en la condición de mera naturaleza, donde no existen leyes matrimoniales, no puede saberse quién es el padre, a menos que la madre lo declare" (Hobbes, 2017: 174; EW, III: 187). Asimismo, indica posteriormente: "por lo que a la procreación respecta, Dios ha asignado al hombre una colaboradora; y siempre existen dos que son parientes por igual" (Hobbes, 2017: 174; EW, III:

de la cuestión enunciada.

186). Entonces, siguiendo esta lógica, si la mujer no fuera capaz de identificar al padre de la criatura, esta crecería con una incertidumbre identitaria insondable. Dicha persona podría estar segura, con ayuda de sus cogitaciones, de su existencia, mas siempre le faltaría una pieza de su yo. Pero, también, el matrimonio evita graves problemas sociales y políticos. Como resume contundentemente Susanne Sreedhar al examinar la moralidad sexual en Hobbes:

> La familia tiene un significado político y legal específico por varias razones. Primero, las leyes del matrimonio establecen la legitimidad de los hijos y, por lo tanto, la herencia de la propiedad. Una estructura establecida para la herencia es necesaria para un sistema estable de propiedad privada, que también [Hobbes] estima como una parte necesaria de toda mancomunidad saludable. En segundo lugar, la familia es el primer y más importante lugar para la educación de los niños, que, según él, debería incluir la educación en obediencia a la autoridad, civil y familiar (Sreedhar, 2020: 72-73).

Bajo esta perspectiva patriarcal se entiende igualmente el hecho de que Hobbes tolerara las relaciones poligínicas, pero censurara las poliándricas: las primeras al menos tendrían la certeza de quién es el padre de las eventuales procreaciones. En contraste, tenemos a Descartes que en este asunto prefirió señalar que “aunque veamos varias personas del otro sexo no por ello deseamos varias al mismo tiempo, debido a que la naturaleza no nos hace imaginar que haya necesidad de más de una mitad” (Descartes, 2011: 499-500; AT, XI: 396).

En este sentido, ya que la dimensión reproductiva de la sexualidad es la intersección entre el cuerpo individual y el social (Foucault, 2012), esta constituye otro de los campos prioritarios en donde la instauración del orden divino y estatal es crucial. Veamos, la desaparición de la especie humana representaría mínimo tres cosas: un atentado contra Dios —en la medida en que la humanidad es la creación predilecta y mimética de Él—, la aniquilación del *cogito* —que es exclusivamente humano según Descartes— y la destrucción absoluta del Estado —por razones evidentes—. No por nada Hobbes señala como deber (*duty*) del soberano establecer *ordenanzas* (*ordinances*) relativas al acto sexual, dentro de las cuales debe “prohibir las cópulas que están en contra del uso de la naturaleza” (Hobbes, 1928: 143; EW, IV: 215). Por su parte, Descartes nunca censuró públicamente algún tipo de práctica sexual —siempre evitó exponerse política y moralmente—. No obstante, Stanley Clarke, al buscar las pocas y tenues referencias que hace el francés sobre la atracción sexual, considera que esta tiene un tratamiento racionalista. “Parece tener un rol temporal para Descartes. Brota después de la pubertad para garantizar la cópula y la supervivencia de la especie humana” (Clarke, 1999: 96).[7] Entonces, el tener como presupuesto la complejidad equívoca del cuerpo humano, además de derivar una justificación a la exclusión de identidades consideradas como *desviadas*, puede servir para instaurar el mandato de una sexualidad procreadora y racional.

Por todo esto, vemos que el vínculo entre los dioses y los cuerpos que establecen Descartes y Hobbes tiene una naturaleza instrumental: ambos entes nos necesitan para existir. El filósofo inglés y el francés usan los cuerpos para nutrir a sus respectivos dioses. Sin embargo, al igual que el titán Cronos, Dios y el Estado tragan los cuerpos, pero no los desintegran, sino que los conservan en el estómago.

A propósito de esto, Judith Butler (1990: 36) al estudiar la naturaleza del patriarcado escribió que “la autojustificación de una ley represiva o subordinante casi siempre se fundamenta en un relato que narra cómo eran las cosas *antes* de la llegada de la ley, y cómo emergió esta en su forma actual y necesaria”. Esta consideración puede ser utilizada igualmente para analizar el papel del cuerpo en las filosofías de Descartes y Hobbes, ya que en ambos sistemas de pensamiento se presenta de cierta forma a la equivocidad corpórea como preludio del surgimiento divino y estatal. El *relato* sería que, debido a la diversidad y errancia de la constitución humana, Dios y el Estado han llegado para poner orden en ella. Dicho de otro modo: *zoé* se transforma en *bíos.* Este proceso es coherente con el espíritu de la modernidad, pues para Agamben (1998) la politización de la *nuda vida* es su acontecimiento decisivo. Sin embargo, no hay que entender esto estrictamente de un modo cronológico, sino metodológico. Descartes y Hobbes no se referían en sus escritos a una época en la que el cuerpo se hallaba libremente dando rienda suelta a su equivocidad, lo que ocurre más bien es que dispusieron al cuerpo “como el instrumento mediante el cual una voluntad apropiadora e interpretativa determina un significado cultural para sí misma” (Butler, 1990: 8).

Este es el sentido con el que podemos interpretar a Foucault (1976: 112) cuando señala que todo poder debe producir al sujeto que obedece, que todo discurso jurídico debe producir su verdad. Mas esta producción en lugar de ser positiva, es negativa; en lugar de ser efecto de una acción, es gracias y esencialmente a una omisión. Es otras palabras: para

7 Clarke estudia justamente el art. 90 de *Las pasiones del alma*, el cual ya hemos mencionado un poco más arriba.

que Dios y el Estado tengan legitimidad como regla, es necesario crear la excepción. No obstante, "el estado de excepción no es, pues, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste" (Agamben, 1998: 30). No es que ambos dioses hayan venido a ordenar a los cuerpos equívocos, sino que justamente al suspenderse esta operación, se generan-expulsan esos cuerpos en bruto. Empero, la naturaleza de esta excreción no es tajante o absoluta: no hay una exclusión completa de esos cuerpos. Lo que tenemos aquí es más bien el fenómeno que Agamben llamó *relación de excepción*: una especie de limbo en donde uno "no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es *abandonado* por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en *el umbral en que vida y derecho*, exterior e interior *se confunden*" (Agamben, 1998: 44).

Del anterior párrafo hemos destacado en cursiva *el umbral en que vida y derecho se confunden* para mostrar cómo se resuelve la posible paradoja que podría presentarse. El que hayamos negado que *primero* hubo cuerpos errantes y *luego* dioses, no quiere decir lo contrario, a saber: que primero hubo dioses y luego cuerpos. No se trata de entrar en la paradoja del huevo o la gallina, o de la naturaleza o la cultura; para Agamben (1998: 32) la relación de excepción es esencialmente "la estructura formal originaria". La soberanía de los dioses se sustenta en una "desligadura", su existencia es posible gracias a que los cuerpos se desplazan a ese umbral atemporal y fundamental donde la vida y el derecho se indiferencian. Dicha confusión está tan imbricada y soldada que resulta insondable, en realidad es más conveniente considerarla como una misma pieza monolítica. Por esta razón Butler (1990: 93) aboga por "curarnos de la ilusión de un cuerpo verdadero más allá de la ley" y en lugar de buscar cuerpos despolitizados, reconocer diferentes "estilos de la carne" (1990: 139), diversas "formas-de-vida" diría Agamben (2001: 20). Una vez asentado esto, podríamos emprender de nuevo una tarea de subversión corporal que fuera factible y verdaderamente liberadora.

De esta forma podemos decir que el cuerpo tiene la inexorable condena de ser siempre aquello sobre lo que se yergue Dios y se funda el Estado. Por esto es por lo que Foucault (1971: 154) en *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, aseveraba que los cuerpos están todos impresos de historia y que la historia arruina a los cuerpos. ¡Pero no los aniquila! —A diferencia de alguna edición en español que traduce *ruinant* por "destrucción"—. Los cuerpos fungen como ruinas capaces de revelarnos los mecanismos de sujeción. Los cuerpos están ahí en pie como el mejor edificio histórico, no pueden ser destruidos ni por Dios ni el Estado, pues los necesitan para subsistir. Por este motivo hemos hecho más arriba la analogía con Cronos, ya que para preservar su poder y evitar ser derrocado, el titán tragaba a sus hijos ante la imposibilidad de matarlos en cuanto que dioses. Esos cuerpos que ingería no eran destruidos y por lo tanto pudieron ser liberados eventualmente por Zeus. Entonces, continuando con la analogía, podemos pensarnos los humanos dentro del estómago de Cronos, aguardando a la liberación. No obstante, posterior a ello, sería un despropósito intentar eliminar a Cronos; como mucho podemos aspirar a que acontezca algo similar a la historia de su homólogo, Saturno. Virgilio nos cuenta en su *Eneida* que después de que Saturno fue despojado del poder, huyó a la región de Lacio, en donde gobernó entre los humanos con tal paz y justicia que a esa época fue conocida como la edad de oro. Así, como humanidad, quizá solo nos quede enfrentar a los dioses de Descartes y Hobbes, sustraerles su omnipotencia unilateral y arrebatarles su portentosa inviolabilidad, en otras palabras: reducirlos a simples humanos.

5. Reflexiones finales

Una vez que hemos repasado las teorías corporales en Descartes y Hobbes hemos podido visibilizar que en el núcleo de la modernidad se encuentra la corporalidad y que, aunque ocupara un lugar secundario en la medida en que los pensadores deseaban explicar la existencia de Dios y el Estado, realmente es el cimiento que mantiene en pie a sus respectivas filosofías.

Gracias a la equivocidad adjudicada al cuerpo, los padres de la modernidad han conseguido fundamentar la necesidad del dios inmortal y del dios mortal. Estos, como buenos dioses, al igual que *Yahveh* en el Génesis, separarán la luz de las tinieblas y ordenarán nuestra errancia corporal. Para ello la noción de sexo les resultará imprescindible, pues les permitirá aglomerar y administrar una gran variedad de características humanas de modo eficiente.

Además, estos dioses deberán ofrecer seguridad y coherencia mediante *normas de inteligibilidad social* (heterosexismo, binarismo, sexismos, etc.), debido a que de este modo legitiman su existencia. Así, todas aquellas corporalidades disidentes serán consideradas irracionales, defectuosas y, por consiguiente, peligrosas; mas serán mantenidas en una especie de limbo, en una *relación de excepción* que para Agamben es el fundamento de toda estructura política y jurídica. Es por ello por lo que los cuerpos nunca han estado exentos ni a salvo de las relaciones de poder, más bien constituyen el lugar donde se gestan, un auténtico campo de batalla. En vano es añorar o anhelar una época en donde los

CUERPOS, EMOCIONES Y SOCIEDAD, Córdoba, N°36, Año 13, p. 33-43, Agosto 2021-Noviembre 2021

cuerpos se encuentren en total parsimonia e inmunes a influencias externas. Sin embargo, esto no significa que debamos quedarnos inmóviles o pasivos ante los que ejercen la violencia y opresión. No hay que resignarnos a su lógica necrófila. Si nuestros cuerpos serán utilizados inexorablemente para alimentar a estos u otros dioses, por este mismo motivo no debemos olvidar que los entes no pueden prescindir de nuestra corporalidad, nos necesitan vivos. ¡Ahí está su condena! El plan del contrataque se encuentra en nuestros desgarramientos corporales, en los pliegues de nuestra carne. Las teorías de Hobbes y Descartes hubieran sido infalibles, sus dioses hubieran sido absolutos y perfectos "excepto por esto: nos queda garganta, puño y pies. No fue un golpe maestro, dejaron mil rastros" (Vetusta Morla, 2014). Por lo tanto, en el escenario que nos dejaron los influyentes filósofos, es inevitable que las reivindicaciones corporales deban enfrentase, en lo más profundo, a estas dos figuras, a estos dos dioses omnipotentes. Los autoritarismos, los fascismos, la biopolítica, la negación de derechos a las mujeres por motivos religiosos, la invisibilización de corporalidades disidentes, renuevan hoy en día la lucha por la re-*incorporización* y el respeto de las diferentes *corpo-realidades.*

Referencias bibliográficas

AGAMBEN, G. (1998) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.

AGAMBEN, G. (2001) *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.

BORDO, S. (ed.) (1999) *Feminist Interpretations of René Descartes*. Pennsylvania: Penn State University Press.

BUTLER, J. (1990) *Gender Trouble*. New York: Routledge.

CLARKE, S. (1999) "Descartes's 'Gender'". En: S. Bordo (ed.), *Feminist Interpretations of René Descartes* (Pp. 82-102). Pennsylvania: Penn State University Press.

DESCARTES, R. (1973) Œuvres *de Descartes*, XII Vols., Editées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf.

DESCARTES, R. (2002) *Los principios de la filosofía*. Barcelona: RBA.

DESCARTES, R. (2011) *Descartes,* Estudio introductorio por Cirilo Flores. Madrid: Gredos.

FOUCAULT, M. (1971) "Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire". En: *Hommage à Jean Hyppolite* (pp. 145-172). Paris: Presses Universitaires de France.

FOUCAULT, M. (1976) *Histoire de la sexualité I*. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. (2012) *Il faut défendre la société*. Paris: Centre Michel Foucault.

HIRSCHMANN, N. & WRIGHT, J. (eds.) (2012) *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*. Pennsylvania: Penn State University Press.

HOBBES, T. (1839) *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quæ latine scripsit omnia*, I vol. London: J. Bohn.

HOBBES, T. (1928) *The Elements of Law*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOBBES, T. (1966) *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, XI vols. London: J. Bohn.

HOBBES, T. (1979) *Elementos de Derecho Natural y Político*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

HOBBES, T. (2000) *Tratado sobre el cuerpo*. Madrid: Trotta.

HOBBES, T. (2017) *Leviatán. O la materia, forma y poder de un república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica

JIMÉNEZ, D. (2011). *Lenguaje, ciudadanía y concordia racional en Thomas Hobbes* (tesis de doctorado). Universidad de Salamanca, España.

SREEDHAR, S. (2020) "Hobbes on Sexual Morality", *Hobbes Studies* 33, pp. 54-83.

TÖNNIES, F. (1988) *Hobbes. Vida y Doctrina*. Madrid: Alianza.

VETUSTA MORLA. (2014) "Golpe maestro". En: *La Deriva* (CD). Madrid: Pequeño salto mortal.

Citado. ESPERICUETA, José Luis (2021) "El origen de los dioses heterosexistas: teorías del cuerpo en Descartes y Hobbes" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°36. Año 13. Agosto 2021-Noviembre 2021. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 33-43. Disponible en: http://www.relaces.com.ar/index.php/ relaces/article/view/449.

Plazos. Recibido: 20/08/2020. Aceptado: 21/12/2020